

Discursos historiográficos sobre la figura del indio mesoamericano en el siglo XVI y la obra de fray Bernardino de Sahagún

Ó S C A R F E R N A N D O L Ó P E Z M E R A Z

Universidad Nacional Autónoma de México
sthi2009@live.com.mx

Resumen: El texto describe brevemente algunos de los discursos históricos interesados en estudiar los contactos entre europeos y americanos en el siglo XVI, poniendo especial atención en un tipo de etnografía que se apoya en crónicas elaboradas por frailes para construir un “canon mesoamericano” y elaborar una prehispanicidad con tintes nacionalistas en el contexto mexicano. Como respuesta a este tipo de interpretación, se propone un acercamiento que procura comprender el discurso sobre el indio del siglo XVI para conocer las formas y los fines con los que se elaboraron documentos como los de Bernardino de Sahagún.

Palabras claves: Prehispanicidad, Canon mesoamericano, Historiografía, Bernardino de Sahagún.

Resumo: O texto descreve brevemente alguns dos discursos históricos interessados em estudar os contactos entre europeus e americanos no século XVI, prestando particular atenção a um tipo de etnografia que se apoia em crónicas elaboradas por frades para construir um “cânone mesoamericano” e elaborar uma pré-hispanicidade de tom nacionalista no contexto mexicano. Como resposta a este tipo de interpretação, propõe-se uma aproximação que tenta compreender o discurso sobre o índio do século XVI para conhecer as formas e os fins com os que se elaboraram documentos como os de Bernardino de Sahagún.

Palavras-chave: Pré-hispanicidade, Cânone mesoamericano, Historiografia, Bernardino de Sahagún.

Abstract: The text briefly describes some of the historical speeches interested in studying the contacts between Europeans and Americans in the 16th century, putting special attention in a type of ethnography that rests on chronicles elaborated by friars to construct an “Indo-American canon” and to elaborate a prehispanidad with nationalistic dyes in the Mexican context. As response to this type of interpretation, we propose an approximation that seeks to understand the discourse of the sixteenth century Indian to find ways and purposes for which documents as those of Bernardino de Sahagun were developed.

Keywords: Prehispanidad, Indo-American canon, Historiography, Bernardino de Sahagún.

Acercamiento a la investigación sobre el siglo XVI

La historiografía ha dedicado muchas páginas a comprender la conquista de América iniciada en el siglo XVI. De manera general se pueden identificar en el siglo XX cuatro momentos que han marcado los intereses de los académicos.

El trabajo de autores como Enrique de Gandía que sistematizó a finales de la década de 1920 las leyendas más sobresalientes que aún hoy se consideran aliento fundamental de los conquistadores, trazando su origen hasta el mundo clásico y señalando los mitos americanos que les habrían prestado renovada autoridad. La revisión que Irving Leonard e Ida Rodríguez Prampolini hicieron de la historiografía colonial en la década de 1940 para destacar los momentos en que los europeos proyectaron sobre el terreno desconocido las novelas de caballerías y otros referentes de su bagaje cultural. Las reflexiones de Luis Weckman (1951) y Lewis Hanke (1959) sobre la mentalidad medieval de los conquistadores y el papel que tuvo en su desempeño la concepción grecolatina del mundo que heredaron.

Por último, una corriente de interpretación crítica del discurso colonial que arrancó en la década de 1980 y se concentra en reconstruir definiciones de América elaboradas al calor de la conquista, a fin de demostrar que la dominación que impuso Occidente rebasa el ámbito de la tecnología militar, las estructuras jurídico-administrativas y la explotación económica, y depende también, en gran medida, de las estrategias discursivas de representación, o la capacidad de significación, que los europeos hicieron operar sobre el mundo indígena. En este ámbito cabe destacar a autores como Peter Mason, Stephen Greenblatt o José Rabasa.

En nuestro caso, el punto de partida se basará en una alternativa poco abordada (aunque Luis Weckman y, principalmente, Edmundo O'Gorman ya proponían algunos elementos de esta propuesta hace varias décadas) para comprender un momento crucial en la historia de la humanidad y fundadora de interpretaciones sobre los americanos¹. La postura que sostengo es que la herencia medieval fundamentó en buena medida el discurso europeo del siglo XVI sobre el indígena². En este sentido, es necesario mencionar

1 La tendencia a estar a la moda, de mostrar que se manejan las últimas marcas de éxito en el mercado académico, tiende a cometer injusticias con los buenos y permanentes logros del pasado. En este sentido, vale la pena recordar la obra innovadora de Edmundo O'Gorman en el área de estudio de la historia de las ideas. Sus reflexiones sobre las características del conocimiento histórico y la disciplina histórica se iniciaron con *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* (1947). Sus notables ediciones críticas de las obras de Bartolomé de las Casas, Joseph de Acosta, Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo y Toribio de Benavente son un modelo en su género, y contribuyeron a enriquecer el análisis interno del discurso y a revalorar las crónicas del descubrimiento, la conquista y la colonización. En el análisis de las ideas y la formación de la conciencia criolla destaca su extraordinario estudio sobre Fray Servando Teresa de Mier, y *Destierro de sombras*, la magnífica obra sobre los orígenes del culto guadalupano.

2 En este sentido, sigo la idea de varios pensadores como Peter Burke, Norbert Elias y Jacques Le Goff, entre otros. Lo anterior produce, de manera inevitable, replantear algunas concepciones, como la idea del tan volátil concepto de humanismo y todas sus declinaciones posibles, tan frecuentemente acordadas a todo tipo de personajes históricos de los siglos coloniales y subsiguientes, sin o casi ninguna reflexión real.

que concebimos imprescindible retomar la existencia de estructuras de largo, mediano y corto plazo para comprender el discurso sobre el indio (el “otro”) que sobrepasa, mucho más evidente en la producción historiográfica sahumaguntina, el humanismo cristiano. Lo anterior señala un camino largo y de difícil recorrido que tendría que llevarnos a conocer las formas y los fines con los que se elaboraron documentos semejantes al suyo.

Visión predominante: estado, etnografía, identidad e invención

Para el caso que aquí interesa, es necesario destacar la dependencia que existe entre la figura del “indio” prehispánico y el indio actual que ha sido un factor indispensable en la construcción de su imagen. La percepción de ser un receptáculo sobre el mundo precolombino se debe, en parte, a la utilidad política que representa saber de los indios vencidos, sin pasar por el filtro del europeo, su historia. La visión de los vencidos del siglo XVI ha sido una pieza fundamental sobre la que se ha construido el indigenismo en sus diferentes caras y, éste a su vez, ha favorecido el nacionalismo.

Es en este contexto donde podría insertarse el uso frecuente de obras que contienen gran cantidad de información prehispánica, se basan en fuentes indias y generalmente se construyeron en los siglos XVI y XVII. Aquí resulta interesante lo afirmado por Jesús Bustamante García en relación a dos de los principales estudiosos de la obra de Sahagún (uno de los principales referentes en la construcción del perfil prehispánico): el padre Ángel María Garibay y Miguel León-Portilla. Bustamante se muestra perturbado al recordar que Ángel María Garibay y Miguel León-Portilla han sostenido que, si a Sahagún se debe la concepción de la *Historia general* y haber realizado las investigaciones que la hicieron posible, es a los indígenas que le proporcionaron sus pinturas y testimonios a quienes hay que atribuir la autoría de los textos en náhuatl. Llega incluso a decir Bustamante que:

“en la base de esa postura hay ciertos intereses nacionalistas nada nuevos (...) Esos intereses se proyectan en un indigenismo que llega a convertirse en un serio impedimento para captar la Historia universal en su conjunto y, además, en un peligroso prejuicio para utilizarla científicamente en las investigaciones etnohistóricas”³.

Su obra es la articulación de elementos definidos en términos prehispánicos, pero integrados en un sistema interpretativo, homogeneizador y normativo en última instancia de origen europeo, pues también estaba destinada a ser comprendida por los occidentales. Igualmente, la lengua indígena que consagra –tan bella y precisa– resulta ser también una construcción normalizadora y “artificial”, una verdadera lengua literaria

3 Jesús Bustamante García, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de os manuscritos y de su proceso de composición*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1990, p. 237. Por su parte, León-Portilla considera errado el juicio de Bustamante García y piensa que sólo basta observar lo dicho por el fraile menor para mostrar que lo escrito en náhuatl fue “lenguaje y obra de los indígenas” (Cf. Miguel León-Portilla, “De la oralidad y los códices a la Historia General”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, Vol. 29, 1999, p. 112-113).

—noción asimismo de origen europeo— elaborada a partir de elementos tomados de diferentes normas cultas del habla prehispánica (pues a esa lengua literaria debían traducirse los textos bíblicos y los conceptos doctrinales cristianos).

Etnografía contemporánea e historia prehispánica: dependencias, tranquilidades y necesidades

Hablemos ahora de buena parte de la práctica etnográfica contemporánea y del por qué depende de la historia prehispánica. En esta disciplina se destaca, casi como un imperativo, la construcción de una identidad cultural mesoamericana. Existe la predisposición en la etnografía de las culturas indígenas en México a destacar el grado actual de semejanzas y continuidad con el mundo indígena prehispánico, y una suerte de ansiedad por identificar aquellos aspectos que confirmen su carácter “indígena”. En este contexto, lo indígena es lo prehispánico.

En la etnografía los datos que remiten al mundo prehispánico tranquilizan; los que aparentemente no lo hacen, incomodan. Pero se trata de conjurar esta inseguridad mediante la remisión, casi inconsciente y cuanto más directa mejor, a algún dato precolombino. En ocasiones, la constatación supuesta de que una práctica, un objeto o una idea aparecen ya “antiguamente” constituye en sí misma la explicación de la etnografía. A veces, en lugar de contextualizar los datos, reconocer su significado y establecer comparaciones controladas, se extrapolan datos aislados del periodo prehispánico para sustentar el argumento (como también sucede a la inversa). Más que una explicación, se busca una constatación. Es como si mediante esa repetición se quisiera convencer de lo que se está sólo semi-convencidos: que los indios son verdaderamente “indios”.

A pesar de que en la actualidad los estudios etnográficos organizados en función exclusivamente de la continuidad con el pasado prehispánico son casi inexistentes, y de que ni siquiera las etnografías antiguas, por más que estuvieran permeadas por la retórica comparativa con las civilizaciones prehispánicas se regían exclusivamente, ni siquiera principalmente, por este criterio, lo cierto es que, en conjunto, el subconsciente de la etnografía indígena está asediado por el fantasma del déficit de “indianidad”. En este contexto, la “indianidad” equivale a “prehispanicidad”. Lo indígena es lo prehispánico, o lo que de lo prehispánico sobrevive en la actualidad. El mundo prehispánico representaría la vara de medir de la indianidad.

Lo que debemos preguntarnos es por qué las culturas prehispánicas representan, han venido a constituirse, en el canon de la etnografía, y si en verdad debemos considerar el mundo prehispánico —o más exactamente, los estudios sobre el mundo prehispánico— como un modelo de comprensión y resultado para la etnografía.

Desde luego no soy especialista en los estudios prehispánicos, pero me parece obvio que debemos conocer mejor la cultura y el pensamiento de los indios actuales

que de los prehispánicos. Es una obviedad. A los vivos se les puede interrogar y las respuestas serán más significativas que lo que nos pueda decir cualquier interpretación. Pero si es así, ¿por qué se confía entonces, implícita, a veces abiertamente, más en las fuentes históricas que en las actuales?, ¿por qué parecen aquéllas más sólidas y coherentes, a pesar de que dan información o bien culturalmente mediada o bien de la que carecemos la exégesis indígena, o ambas cosas?, ¿por qué, en fin, deberíamos conceder más crédito y valor a lo que escribió Bernardino de Sahagún que a las palabras dichas por un indígena otomí o quiché, por más que esas palabras hayan sido pronunciadas en un restaurant o café cualquiera?

La investigación etnográfica en México —el estudio de las culturas indígenas— ha estado estrechamente vinculada a la acción gubernamental y, como parte de ésta, a las formas ideológicas de legitimación del Estado. Pero debemos reconocer que las implicaciones que ha tenido esta condición para la etnografía en términos de su contenido científico es algo mucho menos pensado. Por una parte, no sabemos exactamente cuánto y en qué forma el conocimiento de las culturas indígenas de México es resultado de esta subordinación instrumental. Por otra parte, casi más significativo, es el escaso reconocimiento que el contenido científico de la etnografía ha sido determinado por su papel institucional⁴.

Entre las consecuencias que ha tenido para la etnografía mesoamericana su condición de instrumentos de la ideología nacionalista (por supuesto, junto con el resto de las actividades culturales y científicas institucionalizadas) se encuentra la elaboración del canon prehispánico. La idea de que una de las funciones implícitas de la etnografía indígena consiste en mostrar que el pasado existe en el presente. Que la “usurpación” no ha sido completa porque hay un núcleo oculto, subterráneo, que permanece en el México contemporáneo. Lo “indio” no sólo es pensado en los márgenes sino en la esencia de la nación, una esencia que en momentos de crisis sale a la superficie. El último episodio de esta condición fue el fantástico eco de la rebelión zapatista de Chiapas, cuando durante cierto tiempo la “cuestión indígena” pasó al primer plano del debate nacional.

Me parece, en fin, que la etnografía indígena se caracteriza no tanto, como suele decirse, por la preocupación de la continuidad cultural, como por el apuntalamiento del canon. El modelo prehispánico ofrece el respaldo de un mundo prestigioso. A cambio de reducir y “naturalizar” los conceptos indígenas, el canon ha ofrecido a la etnografía seguridad y sentido. Por su parte, la etnografía ha contribuido activamente a fabricar y mantener esa imagen preceptiva del pasado prehispánico. Pero la aceptación de este

4 En un artículo, Roberto Da Matta observa que aquello que cuando se trata en la etnografía de otras culturas es simplemente una *descripción*, cuando se trata en la propia se convierte en una *política*. Ciertos temas no son neutros; desatan emociones, sentimientos y actitudes, especialmente actitudes políticas. Cf. Roberto Da Matta, “Some Biased Remarks on Interpretivism: A View from Brazil”, en *Assesing Cultural Anthropology*, Robert Borofsky (ed), McGraw-Hill, Nueva York, 1994, p. 119-132.

modelo ideal deja a la etnografía cautiva en un círculo vicioso. La historia prehispánica produce un tipo de expectativa que la etnografía no puede alcanzar. Esto acentúa la ansiedad por encontrar fragmentos de ese modelo en la actualidad, lo que a su vez fuerza a remitirse incesantemente a un pasado garante de la “corrección”.

Es evidente que un verdadero desarrollo de la etnografía (incluida la etnografía histórica) no puede producirse bajo la influencia de un modelo del pasado prescriptivo. Las convenciones del respeto canónico impiden el juego del cuestionamiento, de la crítica, que es por supuesto el requisito principal del desarrollo del conocimiento. La creatividad de la duda y por tanto de la búsqueda queda ahogada por la conformidad a lo que debe ser.

Es cierto que no le caería nada mal a la etnografía lograr una relativa “independencia” con relación a la historia prehispánica. Pero tal vez más impostergable sea que la criticidad de esta disciplina y otras dedicadas al estudio del pasado precolombino y/o colonial se fortalezca y se extienda, en particular cuando recurra a la fuentes coloniales indígenas para sustentar sus argumentos. La única forma de conseguirlo es cuestionando la producción de ese canon del que se hablaba antes. Es decir, conocer cómo se produjeron esas obras, qué buscaban, por qué sus autores deciden escribir sobre el pasado prehispánico, cuál es el proceso que tuvieron que desarrollar, en qué medida logran dar cuenta de la cosmovisión mesoamericana, etcétera.

Lo hasta aquí expuesto constituye una descripción general sobre algunas líneas que han intervenido en la construcción del indio mesoamericano. Tema de gran interés para el momento histórico que vivimos enmarcado por un contexto que, por lo menos teóricamente, intenta reconocer y respetar la diferencia. Y es precisamente en este momento en el que se debe profundizar en el estudio de la otredad, a partir de las imágenes que se desarrollan con fines específicos.

En esta época dominada por las imágenes, la importancia de estudiar el uso que se hace de la representación del Otro sobresale con especial fuerza y lo hemos visto, por ejemplo, en las manifestaciones a favor o en contra de las celebraciones del quinto centenario de la llegada de los europeos al continente americano o con los movimientos de autonomía indígena. De ahí la importancia de estudiar el marco cultural, las herramientas y los fines con las que los españoles decidieron describir al autóctono, en uno de los primeros momentos de la construcción de su imagen⁵, dejando por el momento el análisis de otros periodos que se han interesado en decir qué es lo indio o cómo debería ser.

5 Por supuesto, es necesario mencionar que la tradición de describir (o nombrar) al otro, en este caso al indígena mesoamericano, no se inaugura con la llegada de los europeos. Muchos siglos antes en el mundo occidental, desde los griegos clásicos (teniendo a Herodoto como principal exponente), se había descrito al otro. Por su parte, en la tradición precolombina, existen testimonios en los que se mencionan rasgos de grupos humanos diferentes a la cultura que desarrolla su descripción. Por ejemplo, algunos de los textos de la colección *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, coordinado por Miguel León-Portilla.

La *invención* de lo americano

Lo inaudito, lo desconocido, sólo podía descifrarse si se lo reducía a categorías familiares. Cada realidad representada lo fue a partir del saber previo que pudo movilizar: es el caso de las experiencias adquiridas, las comparaciones, que relacionan la diferencia con la similitud, o los conocimientos librescos, que dan la medida de lo verosímil y lo inverosímil. La “visión de los vencedores” está así poblada de reminiscencias librescas, de experiencias históricas y de los lazos sociales de la antigua Europa, ya sean feudales, comunales o familiares, impuestos, en general por la fuerza, a todo un continente.

En los descubridores, con Colón a la cabeza, la admiración justifica la apropiación. El encuentro de la extrañeza radical es percibido como la ausencia de toda soberanía sobre las tierras del Nuevo Mundo. Ésta lleva a una serie de actos de palabra, de gestos rituales y de registros que instalan y legitiman tanto la dominación del príncipe español como la obra de conversión cristiana. El asombro frente a la diferencia es puesto al servicio de la conquista de las tierras, los cuerpos y las almas.

Claro que no hay una única visión sobre esto. Las instancias de la captura del otro van desde la creencia en una transparencia cultural que permite suponer que los indígenas aceptan su propio desposeimiento hasta la imposición por la fuerza de una identidad nueva, destructora de las viejas maneras de pensar, de decir y de ver.

La alteridad que significa lo americano para la sociedad europea de la época es sorprendente, pero también amenazadora. Sólo hay que recordar, por ejemplo, la obsesión del canibalismo y el temor a ser devorados que invaden las imaginaciones de los descubridores europeos. Mostrar la absoluta extrañeza del mundo nuevo y de sus habitantes significa justificar su domesticación, su sumisión y, en definitiva, su desaparición. En el siglo XVI, para la mayoría de los hombres de Occidente, la mirada asombrada sólo puede desembocar en el deseo de posesión.

El descubrimiento, conquista y colonización de América es un asunto europeo. Y lo es porque a partir del “descubrimiento” se efectúa la transferencia a suelo americano de una acumulación de experiencias occidentales. Las Antillas, México y los Andes se convierten en extraordinarios laboratorios humanos. En esos ambientes hostiles o desconcertantes, grupos e individuos desarraigados, que a veces pasaron por Italia o por la lucha contra el Islam, se empeñan en construir la réplica de una sociedad europea sobre las espaldas de los indígenas vencidos. Ha iniciado la occidentalización del mundo; es decir, la difusión, en diferentes partes del orbe, de modos de vida y formas de pensar que aparecieron en Europa occidental. Por ello constituye, más allá de una mezcla de modernidad y de arcaísmo, una dimensión crucial de nuestra identidad. La experiencia americana, vista desde el triple filtro del Descubrimiento, de la Conquista y de la Colonización del Nuevo Mundo, constituye una etapa fundadora.

Historia, otredad y mentalidades

De esta etapa fundadora hemos decidido abordar lo concerniente a la producción discursiva desarrollada en el proceso evangelizador de los indios mesoamericanos. Es claro que aún no es fácil abordar la producción discursiva en México. Las llamadas de atención de Michel Foucault, Michel de Certeau y muchos otros, sobre los problemas de los lugares de la producción de discursos, el “desde dónde se habla”, si bien han logrado penetrar en cierta medida en México a la reflexión sobre la producción del discurso filosófico o de las ciencias políticas, en el gremio de los *historios* se está lejos de haber desarrollado un ejercicio sistemático de análisis sobre los dispositivos que permiten la producción del discurso histórico⁶.

A pesar de esta dificultad, las reflexiones de Michel de Certeau demostraron que era necesario y posible pensar al mismo tiempo las operaciones “científicas” que constituyen el saber histórico, las figuras que movilizan su escritura, y las reglas o las jerarquías de la “institución de saber” donde es producido. Para precisar el primer caso he utilizado lo que Edward Said definió como *Localización estratégica*, que es la manera de describir la posición que el autor del texto adopta con respecto al “material indio” sobre el que escribe. En lo concerniente al otro aspecto, me parece útil emplear el concepto metodológico (también tomado del autor palestino) denominado *Formación estratégica*, que es una forma de analizar la relación entre los textos y el modo en que los grupos, los tipos e incluso los géneros de los textos adquirieron entidad, densidad y poder referencial entre ellos mismos y, más tarde, dentro de toda la cultura⁷.

No sólo los objetos de conocimiento o el producto de una labor intelectual tienen historia, sino que el propio sujeto que conoce pertenece a un desarrollo histórico particular. En este sentido, propongo algunas ideas que podrían favorecer la comprensión de nuestro autor en particular, y de los escritores del siglo XVI en general. Primero, analizar el discurso que desarrolló Sahagún para averiguar de qué se nutre, pues afirmar que es completamente original es un absurdo. Los textos existen dentro de los contextos. El concepto de la intertextualidad y la presión ejercida por las convenciones, las generaciones precedentes y los estilos retóricos limitan lo que Walter Benjamín llamó una vez la sobrevaloración del individuo productivo en nombre del principio de “creatividad”, principio según el cual se supone que el “intelectual” ha creado su obra por sí mismo, a partir de la propia inspiración⁸.

A mi parecer, existen tres líneas que dan forma y sentido a la obra del mendicante. En primer lugar, tiene sus raíces en la actividad griega de “describir” a los otros. El

6 Aquí destaca la labor de Guy Rozat que con su *Indios imaginarios, indios reales*, ha puesto en entredicho varias de las tesis más importantes de la ortodoxia historiográfica de tintes nacionalistas y/o indigenistas.

7 De forma general, pienso en el uso que ciertos círculos le han dado al material presentado por nuestro fraile menor para ser considerado como materia prima para el estudio de los antiguos mexicanos, y cómo su autoridad se ha validado y pocas veces confrontado.

8 Walter Benjamín, *Charles Baudelaire: A lyric poet in the era of high capitalism*, trad. al inglés de Harry Zohn, New left books, 1973, Londres, p. 71.

actuar de nuestro religioso se aproxima al interés de la “ciencia griega” por recoger conocimientos y organizarlos, en investigar, inventariar, pero también –y tal vez más– en representar al mundo como debería ser, en producir una especie de inventario *a priori*⁹.

Por ejemplo Antich¹⁰, al analizar la obra de Sahagún, muestra que la transculturación no se funda necesariamente en el empleo de conceptos indígenas percibidos como equivalentes, sino que emplea también conceptos aproximativos que modifica como es el caso del Mictlán. Siguiendo la idea cristiana sobre el infierno como un lugar donde los tormentos son castigos por las faltas cometidas, Sahagún sólo pudo agregar imágenes cristianas del castigo eterno al Mictlán. El fraile presenta como comidas repugnantes los corazones, los pies y las manos, que eran por el contrario en época prehispánica comidas reservadas a los dioses y, a su vez, de un gran valor simbólico¹¹.

Además Sahagún menciona, en su descripción castellana del Mictlán, a una justicia divina en el más allá que castigaría a los malos, a los pecadores, lo cual no corresponde con la imagen del más allá nahua que describe en el apéndice del Libro III y posiblemente no figuraba entre las creencias precolombinas.

Nos encontramos con lo que a nuestro juicio es una sobreposición de la mentalidad cristiana occidental medieval de Sahagún. No existen “extrañas similitudes” entre conceptos aparentemente cercanos de las dos cosmovisiones que se confrontan. Es claro: el seráfico padre no describe la mentalidad nahua, lo que se le impone es su tradición cristiana y es la que presenta a los oídos y los ojos del lector.

En la exposición del conocimiento creado sobre la vida precristiana de los indios se impone una interpretación basada más en la lectura de la Biblia que en una observación directa de las características *mexicas*, misma que Sahagún no podía hacer según nuestros modernos conceptos. Y en varias ocasiones el sentimiento de horror hacia ciertas prácticas culturales representó un gran obstáculo para acercarse “objetivamente” al objeto de conocimiento. Sahagún nunca pensó, en el momento de entrevistar a sus informantes, averiguar por qué sacrificaban a personas, sólo tenemos lo aborrecible que le resulta dicho ritual.

Un segundo aspecto a destacar es que, en el ámbito cristiano, el antecedente directo del actuar del fraile menor es san Agustín, quien fundamenta el conocimiento de los “gentiles” para mejor refutar sus creencias. Sahagún marca explícitamente un sujeto (el fraile) y un objeto (la cultura mahua) de conocimiento. No obstante, el fraile no podría lograr su cometido sin un método, el otro elemento en el proceso de

9 Sumamente interesantes son los trabajos de François Hartog sobre la cultura griega. Véase François Hartog, *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera de la antigua Grecia*. México, FCE, 1999; y François Hartog, *Le miroir d'Herodote, essai sur la représentation de l'autre*. París, Gallimard, 1980.

10 Patrick Antich, “El mictlan en la obra de fray Bernardino de Sahagún: inframundo o infierno”, en *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo...*, p. 537-552.

11 Para esto se puede consultar el trabajo de Sara Ladrón de Guevara, “El símbolo de la mano en Mesoamérica”, en *La palabra y el hombre*, Universidad Veracruzana, número 73, enero-marzo, 1990.

comprensión. Sigue, como él mismo dice, al obispo de Hipona y también, aunque no lo mencione expresamente, al texto de la Sagrada Escritura (Sabiduría, XIII-XIV).

“No tuvo por cosa superflua, ni vana el divino Agustino tratar de la teología fabulosa de los gentiles, en el sexto libro de *La ciudad de Dios*, porque como él dice, conocidas las fábulas y ficciones vanas que los gentiles tenían acerca de sus dioses fingidos, pudiesen fácilmente darles a entender que aquellos no eran dioses, ni podían dar cosa ninguna que fuese provechosa a la criatura racional”¹².

La propuesta agustiniana de conocer mediante el estudio a los otros a la que se adhiere nuestro franciscano está presente en *La Ciudad de Dios*. Es aquí en donde se presenta con toda claridad el surgimiento de una forma, acaso un método, para combatir las creencias de otros. Fray Bernardino se refiere particularmente al Libro Sexto de la mencionada obra agustiniana, donde los mismos títulos de algunos capítulos nos dan una descripción clara de los temas (o pasos) a desarrollar.

Un elemento en el método de san Agustín es conocer la interpretación de los paganos sobre sus dioses: “De las interpretaciones de las razones naturales que procuran aducir los doctores paganos a favor de sus dioses” (título del capítulo VIII del Libro VI de *La ciudad de Dios*), “Qué opinan los gentiles de los dioses que adoran” (título del capítulo XXX del Libro Cuarto) o “De la doctrina secreta de los paganos, y de sus razones físicas” (título del capítulo V del Libro Séptimo); es decir, exponer la interpretación de los otros sobre su identidad religiosa sin la intervención del cristiano; “se respeta la originalidad de los otros”.

Después, se interesa por describir las características distintivas de las divinidades paganas: “De los oficios que cada uno de los dioses tiene” (título del capítulo IX del Libro Séptimo). Esta acción se repite con mayor amplitud en el Libro VII, donde el padre africano expone características de deidades paganas (por ejemplo, el capítulo decimocuarto trata “De los oficios de Mercurio y Marte”). Y, finalmente, una vez expuesto y descrito la falsedad de los dioses en las propias palabras de quienes les adoraban, decide desenmascarar a los demonios disfrazados de áureas cabezas y ofrecer a los hombres cegados por la falsa luz de los dioses la “oferta cristiana”, la verdad divina monoteísta: “Que descubierta la vanidad de los dioses de los gentiles, es, sin duda, que no pueden ellos dar a ninguno la vida eterna, pues que no ayudan para esta vida temporal” (título del capítulo XII del Sexto Libro). El santo varón pretende, al igual que Sahagún, precisar que no basta con demostrar la incoherencia y lo infundado del culto politeísta; es menester probar que, en efecto, toda la verdad se encuentra en el cristianismo y cómo éste es el camino de liberación del mal y de la infelicidad.

Por último, el género “literario” en el que mejor puede inscribirse el trabajo de Sahagún es el de los manuales inquisitoriales. Las semejanzas discursivas entre aquélla

12 Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro III, “Prólogo”.

y manuales inquisitoriales medievales son innegables, en particular en lo que se refiere a objetivos y motivos de la redacción de los textos, así como en la forma de hacerse de información, donde el ejercicio del poder tiene un papel fundamental. Basado en estudios de Foucault, en especial en su análisis de un documento del siglo XI llamado *Domesday Book*, Óscar Martiarena encuentra que el método del franciscano se basó en la *inquisitio* (indagación), que era en la Alta Edad Media una forma específica de producción de verdad. En un inicio, en la Iglesia Carolingia y Merovingia, fue un medio utilizado para “el buen gobierno” de las almas, en tanto que significaba una manera de investigación espiritual. Después sufrió una adaptación secular al ser utilizada por la institución judicial, pero siguió representando una manera de autentificar la verdad, de adquirir cosas que habían de ser consideradas como verdaderas y dignas de ser transmitidas¹³. Otra de las principales características de la *inquisitio*, la constituye la construcción de “una realidad en la que la actualidad puede transformarse de un tiempo a otro y ofrecerla a la mirada como si estuviera presente”¹⁴.

Muy posiblemente este proceso fue el que proyectó fray Bernardino al realizar una investigación sobre el tipo de vida indígena en un tiempo anterior a la conquista española y demostrar su permanencia en algunos casos. Pero aquí cabría precisar que Sahagún también actúa de acuerdo con la idea cristiana, no sólo medieval, de que el avance en el tiempo no basta para que los hombres sean distintos. La fecha expresa el momento en que a un hombre o a un grupo humano le toca vivir, pero no significa un tipo peculiar y específico de vida. Sólo así se explica que en una narración de hechos pasados (como la *Historia general*) no asome por ningún lado el propósito de caracterización diferencial de los hombres de la época de que se ocupa la narración con el del presente de quien la escribe. Las cosas del pasado se describen como si fueran del presente. No es que se ignore que son hechos antiguos, pero éstos se relatan como si no lo fueran. Hay en el relato una anulación de toda diferencia entre lo pasado y el presente, fenómeno en verdad singular, que no tiene más explicación que la presencia en la mente medieval de una convicción profunda sobre la identidad constitutiva de lo humano.

Por otra parte, la indagación, además de ser una forma política, de ejercicio de poder, representó “una manera de autentificar la verdad, de adquirir cosas que habrían de ser consideradas como verdaderas y de transmitir las”¹⁵. Constituye un monopolio de la verdad. Una operación constructora de verdad diseñada a través de la voluntad de quien la produce. Creo que el accionar que siguió nuestro fraile adquirió un mayor refinamiento y perfeccionamiento en el último periodo medieval, el que según Jacques Le Goff comienza después de la peste negra (mediados del siglo XIV), cuando la

13 Oscar Martiarena, “Los indios como objeto de conocimiento”, en *Diánoia*, Año XLIV, Núm. 44. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2000, p. 198.

14 *Ibidem*.

15 *Ibidem*, p. 198.

Iglesia tiene una conciencia más o menos clara de la puesta en tela de juicio de su papel “ideológico”¹⁶.

De la misma forma en que Olmos tuvo como objeto demostrar e identificar la persistencia de creencias y prácticas influidas por el Diablo para después combatir las y lograr la conversión, Sahagún pretende que predicadores, confesores y, en general, futuros evangelizadores, puedan reconocer las enfermedades espirituales a partir de su trabajo. En este sentido, estos misioneros actúan de forma parecida a los autores de tratados inquisitoriales. Es decir, se investiga, se identifica, se difunde el conocimiento y, para el caso de los evangelizadores novohispanos, se pretende modificar el comportamiento y la conciencia de los indios a través de la evangelización. A excepción de fray Andrés, Sahagún pretende generalizar su conocimiento construido exhortando a todos los cristianos a leer su trabajo para que puedan denunciar algunas de las prácticas indias descritas en su tratado.

El enfoque que permitiría conocer de manera más plena el proceso de evangelización desarrollado por los misioneros del siglo XVI debe partir de una mayor profundidad histórica. Considero inadecuado iniciar el análisis de esa situación a partir de los intentos sistemáticos occidentales por encontrar una nueva ruta hacia la especiería asiática porque nos arrojaría una imagen parcial. En cambio, pienso que los mecanismos seguidos por fray Bernardino de Sahagún representan una continuidad del proyecto medieval cristiano (la *universitas christiana*) dirigido a un propósito claro: la conversión y salvación de los otros, y con ello propagar la fe en Cristo a todas las partes del orbe. En palabras de nuestro fraile, Dios había tenido oculta esta media parte del mundo y por su divina ordenación se la manifestó a la Iglesia Romana Católica:

“no con propósito que fuesen destruidos y tiranizados sus naturales, sino con propósito que sean alumbrados de las tinieblas de la idolatría en que han vivido, y sean introducidos en la Iglesia Católica, e informados en la religión cristiana, y para que alcancen el reino de los cielos, muriendo en la fe de verdaderos cristianos”¹⁷.

Se plantea una transformación, un cambio en la vida de los naturales, para que éstos alcancen la reconciliación divina. Una mudanza de las formas de vida que implicaba para los misioneros que los indios alcanzaran la conversión religiosa y con ello todos los beneficios celestiales, pero para los indios sólo podría significar la destrucción de su identidad. La cristianización promueve el olvido, el abandono de una tradición cultural. ¿Promover y forzar el olvido no es una forma de destrucción?¹⁸

16 En el siglo XIII la Iglesia ya había tomado conciencia de que su monopolio de la verdad era cuestionada principalmente por movimientos heréticos. Muestra de ello es la creación de órdenes mendicantes como la Orden de los Hermanos Predicadores –Dominicos–, dirigidos a contrarrestar la influencia de los albigenses, y la Orden Franciscana.

17 Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro XII, “Prólogo”.

18 Considero que las personas que participaron en la “conquista espiritual” sí fueron conscientes de que sus acciones provocarían un efecto: la destrucción de la cosmovisión india. Sahagún dice: “Necesario fue destruir todas las cosas idolátricas, y todos los edificios idolátricos, y aun las costumbres de la república que estaban mezcladas con ritos de idolatría y acompañadas con

Destrucción necesaria y no debe causar asombro. Los misioneros no eran anticuarios, y pronto conocieron que sus trabajos serían infructuosos si no derribaban las guaridas de la idolatría, tanto externas como íntimas.

Lejos de mi está pensar que salvar la memoria de un pueblo y crear el método de una ciencia moderna de una forma tan anticipada sean méritos poco importantes, pero ¿fue realmente lo que logró (o intentó) nuestro fraile? Creer que un autor de un siglo tan distante y sobre todo tan ajeno para nosotros, como lo es el XVI, se haya preocupado por rescatar como fueron a los indios es una rotunda equivocación¹⁹. Pensar que su comportamiento se acerca a los parámetros de las ciencias humanas contemporáneas también lo es. Arthur Anderson lo ha explicado así:

“si fuera posible encontrarnos en el México del siglo XVI con objeto de entrevistarnos con él (Sahagún) nos diría, como nos lo sigue diciendo hoy en los prólogos y en varias secciones entrepuestas en la Historia, que, para él, su mayor importancia era la ayuda que podría ofrecer a él y a sus colegas en la tarea suprema de la conversión de los indios, y que había escrito o estaba escribiendo otras obras igualmente o una más interesantes, pues la tarea más importante, significativa y crucial para todos los sacerdotes en la Nueva España era la de quitar almas indígenas de la garras de Satanás y sus ángeles dañados”²⁰.

Desde el siglo XIX, en que vuelven a tener difusión los cronistas, hasta nuestros días, las crónicas de los siglos XVI y XVII han sido leídas como textos descriptivos. Ciertamente el trabajo de nuestro franciscano no pertenece del todo a este “género”²¹ pero, al igual que las crónicas, ha sido y es utilizada por distintos estudiosos como documento informativo. Se acude a la *Historia general* para saber cómo eran y qué pensaban los antiguos mexicanos. Pero el creer que un escritor del siglo XVI está preocupado, antes que nada, por contar las cosas tal y como sucedieron, es un anacronismo. Toda creación cultural ha de contener una fecha irrenunciable: la que le viene impuesta por el tiempo que la ha producido. Es claro que las crónicas españolas de la conquista no fueron

ceremonias idolátricas, lo cual había casi en todas las costumbres que tenía la república con que se regían, y por esta causa fue necesario desbaratarlo todo y ponerles en otra manera de policía, que no tuviese ningún resabio de idolatría. (fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib. X, “Relación del autor digna de ser notada”). De qué otra manera puede entenderse la acción evangelizadora. La destrucción de la identidad, parcial al menos, de los habitantes de América no fue producto de la casualidad, de errores o ignorancias, sino el resultado previsible e ineluctable de la conformación del ser occidental con las nuevas tierras. Caso representativo de esto es la actitud de Cortés hacia los frailes, a quienes les pidió detener la destrucción y conservar algunos templos “para memoria” (Información contra Cortés... “Documentos inéditos”, Torres de Mendoza, tomo XXVI, p. 355), pero los frailes entendieron que aquella memoria de los indios sería “muy peligrosa”.

19 Un problema central debe consistir en saber de qué manera pudieron entender y comprender los religiosos de esta centuria en Nueva España tal cosa, o mejor aún, invirtiendo la frase, es necesario saber cómo los mismos hombres no pudieron, de manera segura, entenderlo ni comprenderlo.

20 Arthur Anderson, “Las obras evangélicas de Sahagún”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, 1999, vol. 29, p. 143-162.

21 Es necesario aclarar que esta afirmación no pretende negar que Sahagún no desarrollara este tipo de escritura en la *Historia general*. Muestra de ello es el Libro XII, o doceno como le llamaba Sahagún, pero este apartado no corresponde del todo al resto de la obra. A decir de Garibay “(este libro) se halla despegado de la obra en general (...), se halla desconectado de los demás” (cf. Introducción al Libro XII de la *Historia general*).

escritas para ser fuentes de la historia mexicana. El tema básico de la historiografía franciscana del siglo XVI fue describir la labor apostólica realizada por la orden, y en el caso de Sahagún fue aportar un instrumento que ayudara a establecer la fe en Cristo.

Hoy, después de dos siglos de investigación científica, sabemos que la verdad histórica es múltiple y cambiante, pero también que existe el interés de releer y reescribir la historia de América. En el caso de México, es necesario concentrarse en las fuentes documentales, historiográficas y, en fin, de todo de lo que se vale la Historia (o el historiador) para reconstruir el pasado. Hay que regresar al texto mismo, a las fuentes en sí²², por supuesto enmarcándolas en su contexto de producción, pues será éste el que nos dé la clave para lograr una mejor comprensión de qué fue lo que algún autor (o sociedad) quiso decir o proponer, *no a nosotros sino a sus contemporáneos*.

Lo anterior obliga a recordar lo que hace años propuso Edmundo O'Gorman en el prólogo de *La invención de América*. En este importante libro, su autor discutía la necesidad de considerar a la historia dentro de una perspectiva ontológica, es decir, como un proceso productor de entidades históricas y no ya, como es habitual, como un proceso que da por supuesto, como algo previo, al ser de dichas entidades. Parafraseando a Kant, el historiador mexicano planteaba un “despertar del sueño dogmático” para pensar de una forma distinta lo que se han considerado como “verdades históricas”, pero cuyas características, una vez analizadas, permiten una perspectiva distinta.

Nuestro punto de vista es que el fraile no inventa, no crea un método. Lo que presenta el franciscano es una continuidad en la forma en que Occidente describe a los otros, a los no cristianos, para poder construir un conocimiento que busca su utilidad en la refutación de ideas o creencias que significan una “alternativa” para la espiritualidad humana. Creo que Sahagún se apoya en el pasado, en el accionar de su cultura. Ningún avance es seguro si no está garantizado por un precedente en el pasado. Lo cierto es que la referencia al pasado es algo obligatorio en la Edad Media. La innovación es el pecado²³.

22 Si bien es cierto que la “práctica historiana” ha pregonado de manera frecuente el regreso a las fuentes hace más de un siglo, también lo es que en algunas ocasiones no se ha logrado identificar la lógica que las organiza, en especial en el siglo XVI. A pesar de que gran parte de las producciones escritas de ese siglo se basan en fuentes primarias y testimonios “fidedignos” –informaciones dadas a conocer por “indios” –, esto no significa que éstas necesariamente se organicen con una lógica autóctona o que la reflejen fielmente. La idea de que partimos en este trabajo se basa en que las fuentes escritas en el primer siglo de ocupación española, en este caso la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, se fundan en la lógica de la producción occidental que se expresa en un largo proceso de escritura cristiano-medieval. Situación esta última que lleva a la “escritura conquistadora” a utilizar al Nuevo Mundo como una página en blanco donde escribirá el querer occidental”. Las cursivas son mías. (Michel de Certeau, *La escritura de la historia*. México, UIA, 1993, Prólogo a la segunda edición, p. 11-13).

23 Acaso sus empeños por rescatar, ordenar y volver asequibles los conocimientos, legado de la antigua cultura indígena, no recuerdan el antecedente ciertamente extraordinario en los tiempos de la España medieval. La escuela de los discípulos y traductores de Sahagún fue feliz renovación en el nuevo mundo de algo muy semejante a lo que habían sido las famosas escuelas de traductores de Toledo. Desde fines del siglo XI traductores árabes y judíos, colaborando con sabios y letrados, habían hecho posible el acercamiento de la conciencia hispánica y europea a textos y obras conservadas en idioma arábigo, muchas de ellas clásicos del mundo antiguo hasta entonces desconocidos para el pensamiento de Occidente. Lo que en Toledo se llevó a cabo al rescatar esos textos, se repitió, toda proporción guardada, en el ambiente de Nueva España.